



Journal de la Société des Océanistes

138-139 | 2014

Les mises en récit de la mine dans le Pacifique

L'humanité en gestation : figures polynésiennes d'une autochtonie inachevée

Bruno Saura



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jso/7150>

DOI : 10.4000/jso.7150

ISSN : 1760-7256

Éditeur

Société des océanistes

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2014

Pagination : 195-208

ISBN : 978-2-85430-118-2

ISSN : 0300-953x

Référence électronique

Bruno Saura, « L'humanité en gestation : figures polynésiennes d'une autochtonie inachevée », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 138-139 | 2014, mis en ligne le 15 décembre 2017, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jso/7150> ; DOI : 10.4000/jso.7150

L'humanité en gestation : figures polynésiennes d'une autochtonie inachevée

par

Bruno SAURA*

RÉSUMÉ

Les mythes polynésiens d'apparition des premiers humains offrent une grande part à la terre : matière dont ils sont faits, ou lieu de leur émergence. Certains tâtonnements jalonnent néanmoins le cheminement de cette naissance. Cette étude porte sur des mythes de la Polynésie orientale relatifs à des êtres inachevés, restés comme en gestation dans le ventre de la terre. S'ils se distinguent de mythes de la Polynésie occidentale voyant des humains primordiaux issus de vers, eux-mêmes nés d'une plante, tous posent une continuité fondamentale entre la terre, les végétaux et les premiers humains. Une même idée implicite les unit, celle de la souplesse, de l'informe, analysée par Claude Lévi-Strauss dans La potière jalouse. Une autre caractéristique des êtres chthoniens de la Polynésie de l'Est a trait aux difficultés de leurs femmes à enfanter. Se heurtant à la question de la reproduction du Même ou de l'Autre, l'autochtonie première apparaît donc comme synonyme d'origine mais aussi d'archaïsme.

MOTS-CLÉS : autochtonie, Polynésie, mythe, émergence, pré-humanité, terre

ABSTRACT

Polynesian myths relating the birth of the first human creatures give an important role to the earth, either as their material substance or the place of their emergence. Through trials and progressive stages appears an accomplished humanity, as in some myths of Eastern Polynesia bearing the images of unachieved creatures still hidden in the land's womb. They differ from myths of Western Polynesia in which the first human beings come from worms, themselves born from a creeping plant. Both kinds of myths are united by the same asserted continuity between soil, plants and human beings. A subjacent idea is the flexibility and formless materiality of primordial substances, as analyzed by Claude Lévi-Strauss. Another characteristic of these first unachieved creatures is their failure to give birth without dying. Thus, dealing with the difficulty of the reproduction of the Same or the Other, Autochthony, in myths, appears to be synonymous with origin but also with archaism.

KEYWORDS: autochthony, Polynesia, myth, pre-humanity, underground creatures, emergence

Fondamentalement, qu'est-ce qu'un être humain ? La réponse qu'offrent les mythes d'apparition de l'homme, à l'échelle de l'ensemble des civilisations, se décline sur le registre de la matière tout autant que de l'esprit. L'intelligence, la puissance, l'initiative existent déjà chez les divinités : celles-ci ordonnent l'univers, font naître les terres, les mers, les animaux et les végétaux

avant de se consacrer – plus tardivement – à la production de l'humain. Ce passage du divin à l'humain nécessite le recours à une matière, généralement la terre, forgée par un dieu artisan ou ensemencée par un dieu procréateur. Elle donne aux premiers humains leur substance, parfois leur couleur. Le chemin qui conduit à l'humanité est toutefois jalonné d'étapes. Il arrive ainsi que

* Équipe d'accueil EA4241 Sociétés traditionnelles et contemporaines en Océanie (EASTCO), Université de la Polynésie française, bruno.saura@upf.pf

l'alchimie de l'esprit et de la matière engendre des êtres imparfaits, comme les monstrueux Cyclopes, Titans et autres Hécatonchires de l'Antiquité grecque, nés de l'union de la terre-mère Gaïa et du ciel Ouranos. Dans la mythologie comme dans l'art, la perfection revêt ontologiquement le caractère d'un affinement progressif.

Matière, esprit, forme devenue parfaite, l'humain est aussi une créature sexuée. Bien que mortelle, celle-ci est reproductible à condition de s'unir à une autre créature de même espèce mais d'un autre genre. Là encore, la réussite n'est pas immédiate, certains tâtonnements jalonnant le chemin qui mène à la naissance, non plus de l'homme mais de l'humanité.

Nous allons tenter de rendre compte de la manière particulière dont les mythes polynésiens traitent ces différents défis, en étudiant les figures mythiques d'une humanité primordiale, souvent forgée dans ces récits à base de terre, ou issue de celle-ci. À l'intérieur de ce processus d'apparition de l'humain, l'attention se portera tout particulièrement sur des figures inachevées, restées comme en gestation dans le ventre de la terre. Nous le ferons à l'aide des enseignements de l'ouvrage de Claude Lévi-Strauss, *La potière jalouse* (1985). Cette référence ne manquera pas de surprendre car la poterie est absente de la culture des Polynésiens depuis son abandon au premier millénaire de notre ère par leurs ancêtres austronésiens venus d'Asie. Toutefois, qui a bien lu *La potière jalouse* sait que la poterie est précisément une activité formelle dotée de beaucoup d'esprit, qui entretient des liens symboliques importants avec la cuisson ou la digestion, de l'ordre de la transformation des matières ...

Première séquence.

Le sang, la matière, la terre

Comme les mythes grecs, les mythes polynésiens offrent de multiples mises en scène de l'union d'une divinité primordiale masculine et du socle de la terre féminine, qui donne naissance au premier humain. Chez les Maoris de Nouvelle-Zélande (d'après la synthèse de Peter Buck Te Rangi Hiroa [1949, rééd. 1987 : 450-451], sur la base de traditions rapportées initialement par Percy Smith [1913]), les enfants du couple originel formé du ciel Rangi et de la terre Papa façonnent la première femme Hine-ahu-one à partir de la terre rouge de Kurawaka – identifié au *puke* (mont de Venus) – de leur mère. Puis, l'un de ces enfants, Tane, s'unit à cette créature de terre. D'autres traditions maories (cf. John

White, 1887-1891, vol. 1 : 151) font de Tiki, personnification du principe masculin et fécondant de Tane, le créateur du premier humain – cette fois-ci de sexe masculin – à base d'argile modelée, parfois mélangée à son propre sang (la divinité Tane, dotée de sang, étant ici implicitement inscrite du côté d'une pré-humanité).

À l'autre extrémité sud du triangle polynésien, les traditions de Rapa nui (île de Pâques) relatent l'union originelle du dieu Makemake et de la terre ; mais :

« sous le nom de Makemake se dissimule sans doute le vieux Tane de la Nouvelle-Zélande, le dieu des forêts et l'ami des oiseaux. Comme Tane et Tiki, Makemake incarne la force fécondante de la nature. Il est le créateur de l'humanité, malgré les difficultés qu'il rencontre dans cette œuvre [...]. "Il copula avec des pierres qui aujourd'hui encore montrent les trous que le dieu fit dans leur masse. Il enfonça son membre dans de l'argile et se masturba. C'est de là que naquirent Tive, Rorai, Hova et la noble femme Arangiko-te-kote". » (Alfred Métraux, 1980 : 106, qui ouvre des guillemets mais ne précise pas à qui il emprunte la citation)

Un autre mythe pascuan recueilli par Thomson et traduit par Alfred Métraux (1980 : 108-109) indique que « Tiki-le-seigneur, s'accouplant à une pierre, produisit de la chair rouge » puis il s'accoupla « avec la Femme-de-sable » (et produisit Hauhara, une entité à l'identité non déterminée).

Aux îles de la Société, l'ouvrage de référence de Teuira Henry *Tahiti aux temps anciens* décrit le premier homme, nommé Ti'i, comme une motte de terre ou un tas de sable : Ti'i-ahu-one (1955 : 415)¹.

Au nord du triangle polynésien, les mythologies hawaïennes offrent aussi de multiples versions de l'apparition du premier ou des premiers humains, en référence à la terre en tant que matière. En résumé, les dieux Kane (le procréateur, divinité supérieure de l'archipel, équivalent du Tane d'autres archipels), Ku et Lono fabriquent ensemble le premier homme Kumu honua (origine/base-de-terre) à partir d'une terre d'argile modelée qui peut être de différentes couleurs ; l'être féminin, forgé ultérieurement, a pour nom Lalo honua (bas, dessous ; terre). On sait d'ailleurs à Hawaï le rôle de la terre rouge argileuse *'alaea*² dans les rituels de purification et de fertilité liés au dieu Lono, ainsi que la symbolique des rites unissant le chef guerrier à la terre mère (voir Valeri, 1985 : 256-265 et Dunis, 1990 : 142-143, 152-153, 200-202 ; 337, 343).

Omniprésente dans ces traditions, la terre, souvent rouge, est aussi la chair des premiers humains

1. Il convient certainement de lire *ahu one* (« motte de terre/sable ») et non *'ahu one*, « vêtu de sable », comme le traduit à tort Teuira Henry (1955 : 415).

2. Elle est, à Tahiti, nommée *'araea*. Voir le *Dictionnaire...* de l'Académie tahitienne (1999 : 56).

en vertu d'une assimilation symbolique poussée du corps de la terre (*fenua, whenua, honua...*) à celui d'une mère. Les premiers humains sont symboliquement semblables à des êtres en gestation, des fœtus ou des embryons nourris par une matière placentaire rouge et riche. Dans l'ensemble des cultures polynésiennes, le placenta se nomme d'ailleurs « noyau/base de terre » (en tahitien, *pū-fenua*), en référence à son pouvoir nourricier et aussi parce que mis en terre après la naissance, il constituera le premier ancrage terrestre de l'enfant (Saura, 2003).

Cette consubstantialité de l'homme et du sol, les mythes polynésiens l'ont aussi étendue à des figures pré-humaines, divinités et demi-dieux dont la forme première rappelle à la fois la terre rouge et le placenta maternel, « noyau de terre ». À Tahiti, le dieu Tane, dont le nom est le générique polynésien désignant l'humain de sexe masculin « incarnait » – au sens propre du terme – la beauté. Pourtant, sa perfection découle d'un affinement car il dut être taillé, sculpté par les artisans de Ta'aroa pour prendre forme humaine. À sa naissance, Tane se présentait en effet comme une masse informe :

« *E pū-fenua, e pa'ipa'i nui, e 'āere ē, e 'āereere ē!* » (Teuira Henry, 1955 : 374)

ce qui signifie :

« c'est un noyau de terre, un placenta, une grosse méduse, une matière sans forme, spongieuse et opaque. » (réécrit et traduit par nous)

À mi chemin entre la divinité Tane et les premiers humains, les fameux héros des cycles mythiques polynésiens, Hiro, Maui, Tahaki (Tafa'i), Rata, aux actions interchangeables selon les îles – voir Luomala (1940 : 367) – naissent eux aussi pour la plupart sous la forme d'une boule de chair ou de sang, d'un placenta ou d'un fœtus inachevé. Parfois jetés à la mer, ils y sont recueillis et adoptés par des êtres marins (requins, poissons) qui les font progresser. Sur ce point, les mythes polynésiens se distinguent de ceux d'autres peuples dans lesquels les premiers humains inachevés sont souvent et plus simplement enfouis dans le « ventre » de la terre-mère pour y terminer leur croissance. En Polynésie, c'est plu-

tôt l'univers aquatique qui remplit la fonction de lieu de perfection des êtres embryonnaires formés de terre ou de sang placentaire, appelés en somme à réintégrer un élément liquide qu'ils avaient quitté trop tôt.

Deuxième séquence.

Les vers, le végétal et le minéral

L'idée d'êtres inachevés présentant une forme première à la fois solide, brute et souple (à Tahiti, la terre rouge ou le placenta) nous conduit vers la mythologie d'autres îles polynésiennes, celles de l'Ouest.

Des îles Samoa, nous proviennent en effet différentes versions d'apparition des premiers humains, avec tantôt une création directement à partir de la terre – elle-même née du socle Papa – (ce qui se rapproche de certains mythes tahitiens) ; tantôt une création par transformation ou modelage à partir de vers nés du pourrissement d'une plante rampante.

Relevant du premier schéma, un mythe relaté par Frazer (1892 : 171-172, 175-176) voit le dieu Tangaloa commencer par frapper le roc fondamental qui se fend et donne naissance à la terre 'Ele'ele (terme qui désigne aussi à Samoa le sang menstruel)³ et à la mer Sami. Cette terre 'Ele'ele est dite :

« the parent of all the people in the world : *Ona fanau ai lea o le 'Ele'ele – 'o le matua lea o tagata uma i le lalo lagi* – » (Frazer, 1892 : 171, 175)

De la même façon, Tangaloa donne naissance à l'eau douce, au ciel, à l'espace... puis à diverses créatures, mâles et femelles, et enfin à des qualités ou entités : l'Esprit, le Cœur, la Volonté et la Pensée (*Spirit, Heart, Will, Thought*). C'est de la fusion par Tangaloa des entités pré-humaines mâles et femelles, et de ces qualités spirituelles, que naissent les véritables humains, qu'il unit ensuite à la terre 'Ele'ele :

D'autres traditions, relatives cette fois à des vers, ont été rapportées par Stuebel, consul allemand à Samoa de 1884 à 1894 (1895 : 10-11). Les premiers humains sont Afimusæesæ et sa

« *Ona fai lea le tofiga a Tagaloa ma le Papa, ua fa'apea : O loto ma Agaga ma Finagalo ma Masalo ina o ane, ia fa'atasi i totonu o le tagata; ona fa'atasi ane ai lea, o le mea lea ua atamai ai tagata. Na fa'atasi ane ma le 'Ele'ele ua igoa ai ia Fatu-ma-le-'Ele'ele, o le uluga aiga, o Fatu le tane, o 'Ele'ele le fafine* » (Frazer, 1892 : 172)

« *Then Tangaloa made an ordinance to the rock and said : Let the Spirit and the Heart and Will and Thought go on and join together inside the Man; and they joined together there and man became intelligent. And this was joined to the earth ('ele'ele), and it was called Fatu-ma-le-'Ele'ele, as a couple, Fatu the man, and 'ele'ele, the woman* » (Frazer, 1892 : 176)

3. Tcherkézoff (1992 : 15) : « En Polynésie occidentale, dans l'archipel des îles Samoa, *fanua* désigne la terre cultivée (ou du moins délimitée, et dont les droits d'usage sont définis) et le placenta. La terre en général, la matière qui compose le sol, *eleele*, est aussi un terme cérémoniel pour le sang menstruel ».

femme Mutalali, dont le mode d'apparition n'est pas précisé. Leurs descendants, sur plusieurs générations, sont identifiés aux arbres de la forêt, au-dessus desquels se tient le dieu Tagaloalangi. Celui-ci envoie sur terre une plante grimpante nommée Fue, chargée d'alourdir les cimes des arbres afin qu'elles n'atteignent pas les cieux, son domaine. Fue s'étend tellement qu'elle menace la croissance des arbres. Tangaloalangi délègue alors sur terre son auxiliaire Tuli, chargé d'abattre Fue, qui effectivement s'effondre et pourrit. À l'intérieur se développent des vers à partir desquels Tangaloalangi, secondé par l'esprit Gaio et en présence de Tuli, crée l'humain. Une tête est fabriquée, puis différentes articulations dont les noms sont composées sur la base de celui de Tuli (tuliulu pour la nuque; tulilima pour le coude...).

Un principe commun, celui de la souplesse, réunit en réalité les traditions polynésiennes de l'humain primordial forgé à base de terre et celles relatives à des vers⁴. L'enfant en bas âge ne rampe-t-il pas comme un ver avant d'atteindre la stature verticale qui caractérise l'humain abouti ? Claude Lévi-Strauss (1985 : 29) a bien expliqué qu'ailleurs aussi, dans la pensée des Amérindiens jivaro, les lianes et la terre à poterie relèvent d'une même catégorie, « l'informe, catégorie marquée d'une connotation négative ». Le négatif doit plutôt être perçu dans le cas polynésien sous l'angle de l'inabouti, de l'originel, de l'imparfait puisque le processus qu'évoquent ces mythes est la naissance progressive de l'humanité.

Les mythes des îles Tonga s'avèrent assez identiques à ceux des îles Samoa, à la différence près que c'est tantôt de vers, tantôt d'une pierre que naissent les premiers humains, ce qui semble nous éloigner du principe de souplesse exposé précédemment. En fait, nous allons voir que la contradiction peut aisément être dépassée.

Gifford (1924, rééd. 1971 : 15) rapporte la tradition tongienne de la naissance originelle d'une femme nommée Kohai, d'un homme nommé Momo, et d'une troisième personne simplement nommée Koau, tous trois nés d'un ver ou asticot. Collocott (1921 : 154) fait état de la naissance de trois humains de sexe masculin, nés d'un ver lui-même apparu dans une plante pourrie que Tangaloa avait fait pousser sur terre ; ces hommes reçoivent des compagnes originaires du monde souterrain qui leur sont données par les différents Maui.

D'autres traditions tongiennes relatent l'engendrement des premiers humains par des jumeaux

de chaque sexe, surgis d'une pierre – elle-même née de la mousse et de la vase. Eugène Caillot (1914 : 240-241) livre ainsi un récit dans lequel l'algue (*limu*) et la vase (*kele*) se collèrent, furent entraînées à la mer par les vagues et le vent, et donnèrent naissance à « une pierre ferrugineuse appelée Touiafutuna » (ou Touia'o Futuna) qui se mit à s'agiter et s'entrouvrit pour donner naissance à des jumeaux, un homme nommé Piki (collant, gluant) et une femme nommée Kele (vase), puis, tour à tour à trois autres paires de jumeaux qui tous s'accouplent sauf la dernière paire ; ce sont les ancêtres des humains.

En définitive, si à Samoa et Tonga, les matières sur la base desquelles sont créés les premiers humains diffèrent (pierre⁵, terre, ou vers) – voir Hélène Guiot (1998) –, la contradiction s'efface si l'on considère que la pierre naît parfois de la mousse – par mélange avec la terre puis durcissement – tandis que la même mousse – végétal souple, rampant, informe – peut aussi donner naissance à des vers. Dans tous les cas, c'est bien une continuité fondamentale entre la terre, les végétaux qui en sont issus et les humains apparaissant ultérieurement, que posent ces mythes.

Troisième séquence.

Cannibalisme, culture et sacrifice

Si les vers nés d'une plante sont absents des traditions tahitiennes, en revanche, ceux vivant sous terre sont dits par Teuira Henry (1955 : 403) « l'émanation des salamandres [...] invoqués au cours de la cérémonie *umu-ti* » ou marche sur un lit de pierres brûlantes. Teuira Henry poursuit en précisant que les salamandres, créatures amphibies et chtoniennes de la forme d'un lézard, passaient pour les attributs du dieu du feu Tama'e-hu, lui-même frère de la déesse de la chaleur des entrailles de la terre, Pere. L'association de ces êtres amphibiens au feu nous rappelle que les créatures chtoniennes procèdent simultanément du registre de l'élément liquide et de celui de la matière terre (chaude et matricielle), tous deux relevant de la gestation, ici dans les entrailles de la terre.

Hormis les vers et les salamandres, les légendes de l'ensemble tahitien et des archipels voisins évoquent l'existence de créatures chtoniennes d'apparence humaine ou semi-humaine. Elles sont connues sous le nom de Mokorea dans les atolls des Tuamotu dont les habitants continuent

4. Aux îles Hawaïi, larves et vers figurent également presque en tête des premières générations d'êtres et d'entités énumérés dans la généalogie cosmologique Kumulipo. Ils naissent juste après le polype corallien, et bien avant les premiers humains. Cf. Beckwith (1981 : 187-188).

5. Dans les croyances des différents peuples, la pierre, tout comme les ossements humains, n'est pas nécessairement matière inanimée mais plus souvent source de vie ; voir Douaire-Marsaudon (2001 : 21). Au sujet de la cosmologie tahitienne, Rigo (2004 : 299) estime que le minéral étant associé aux principes de fondation (*tumu*) et de croissance (*tupu*), les pierres peuvent être vues comme « des réservoirs énergétiques, elles contiennent une "puissance divine" ».

occasionnellement de les apercevoir, surgissant du sol. Voici comment Frank Stimson, auteur d'un dictionnaire de référence des dialectes des Tuamotu (1964 : 310), décrit leur apparence :

« Mokorea. Nom d'un être surnaturel ou démon, aux cheveux blonds, extrêmement longs et fins, pouvant dépasser douze pieds (3,5 mètres) ; ses ongles sont longs et acérés. À Anaa, son corps passe pour entièrement chevelu ou poilu, avec de longues dents pointues, et cette créature séduit les humains qui abandonnent leur conjoint pour lui ; on l'identifie aussi à Anaa à l'un des êtres mi-humains *hoahoamāitu*⁶, vivant seul ou à deux et pouvant changer d'apparence selon sa guise. »

L'une des rares sources autochtones à leur sujet, le texte de Gakau Keha Menemene (n.d., vers 1990 : 71) – originaire de Hao –, les décrit comme les habitants d'un monde souterrain dit Vairi, nommé également Havaiki (nom de la terre d'origine et paradis des esprits polynésiens, située à l'ouest)⁷. Leur corps serait lisse, glissant, leurs cheveux blonds, longs et épais comme de la bourre de coco, servant à couvrir leur nudité.

« Dans différents atolls des Tuamotu existeraient des passages dans le récif leur permettant de revenir à la surface de la terre. »

Pour sa part, Hiriata Millaud⁸ (com. pers., 17/06/2005), professeur de tahitien et de langue pa'umotu, explique que contrairement à ce que l'on pourrait croire, Mokorea ne se découperait pas en *moko* – notamment un terme générique pour désigner le lézard – et *rea* – terme aux multiples significations⁹. Il conviendrait en fait de lire *mo-kore-a*. *Mo* signifierait « achevé », *kore* indiquant la négation/privation, et *a* étant un suffixe passif. *Mo-kore-a* se traduirait donc par « non achevé », manifestant bien l'aspect humain imparfait de ces créatures chtoniennes¹⁰.

L'existence des Mokorea plonge, de notre point de vue, aux racines des mythes polynésiens de créa-

tion qui évoquent l'univers primordial comme un ensemble stratifié. Aux îles Tuamotu, la naissance des premiers humains, des plantes et des animaux est dite s'être déroulée sur la plus basse des trois plateformes superposées formant le monde (Henry, 1955 : 355). À ce niveau inférieur vivaient les principes masculin Te-tumu et féminin Te-papa. Ils créèrent l'humain, sans précision de son mode de fabrication ou d'engendrement, mais assurément par étapes. Teuira Henry (*ibid.*) relate qu'un premier homme, Matata – nom qu'elle traduit par « Effort » –, dépourvu de bras¹¹ :

« mourut peu de temps après sa création. Le deuxième homme était Aitu (Divinité) ; il avait un bras mais pas de jambes et mourut comme son prédécesseur. Enfin le troisième homme fut créé, il s'appelait Hoa-tea (Ami-clair) ou Hoatu (Admirable) et était parfaitement formé. Une femme, appelée Hoatu, fut alors créée, qui devint la femme de Hoa-tea ; ils furent le départ de la race humaine. Leurs enfants augmentèrent rapidement en nombre. Le plus célèbre d'entre eux était Aito (Guerrier ou Farouche) et sa femme Fenua (Pays) [...]. » (Henry, 1955 : 355)

Avant de poursuivre, remarquons que l'appartenance de Fenua au genre féminin n'est évidemment pas anodine, la terre étant une nouvelle fois associée à la féminité matricielle.

La suite du récit de Teuira Henry fait état d'un processus d'agrandissement du domaine des humains à l'initiative de Hoa-tea. Celui-ci propose à ses descendants (immortels, et dont le nombre croissant impose un agrandissement de leur territoire) de surélever la plateforme située au-dessus d'eux.

« Tous furent d'accord sauf Aito et Fenua qui préféraient la position horizontale à laquelle ils étaient habitués. » (1955 : 356)

Progressivement, les hommes prennent possession de toutes les plateformes en perçant un trou dans chaque plafond pour s'y hisser, puis y apporter plantes et animaux¹².

6. Hoahoamāitu est lui-même défini (1964 : 148) comme « Un être surnaturel ; un ancêtre déifié, servant de divinité familiale ; il faisait l'objet de prières lorsque son aide était requise dans à des fins d'intervention surnaturelle... ». Stimson rapproche *hoahoamāitu* de *māitu* et *tuputupūa* (1964 : 575), termes désignant des entités spirituelles dites « démons » dans le vocabulaire de l'époque.

7. L'ouest, ou le couchant, est le côté dit du dessous (*i raro*), par opposition au levant, *ni'a* (aux Tuamotu, *runga*). Ce positionnement à l'ouest de la terre des Mokorea se situe à la fois dans l'ordre de l'idée d'une terre d'origine, mais aussi d'un monde souterrain supposé logiquement se trouver à l'ouest puisque c'est là où le soleil disparaît chaque soir, comme absorbé par l'horizon. À l'ouest (*raro*), le soleil passe dessous (*i raro*) terres et océan.

8. Elle a été directrice du Musée de Tahiti et des îles de 2002 à 2005 et a longtemps enseigné la mythologie polynésienne à l'Université de la Polynésie française.

9. Il s'applique à une quantité ; désigne également la gaité, une voix, une cavité ; et sous la forme *re'a*, la couleur jaune (Stimson, 1964 : 309, 440).

10. Pour sa part, Stimson n'indique pas la racine de Mokorea, et ignore l'existence du terme *mō*.

11. Aux îles Hawaïi, le premier enfant né de l'union de Wakea (soleil de midi) et de Papa (surface plane) naît prématurément, sans bras ni jambes. De son corps, mis en terre, sort le premier plant de taro, dont le demi-frère (cadet de Wakea et Papa) est l'ancêtre du genre humain. Voir Dunis (1990 : 292-293) pour une synthèse de différentes traditions hawaïennes – essentiellement celles rapportées par David Malo (1980).

12. Contrairement à d'autres récits polynésiens dans lesquels Tangaroa (ou Tangaloa, Ta'arua...) apparaît comme une divinité primordiale, le présent récit pose Tangaroa-i-te-po comme fils (et non géniteur) de Aito et Fenua. Il réside en permanence sur la plateforme la plus basse où l'ont exilé les hommes pour le punir d'avoir essayé, suivant un thème

Dans les chapitres VIII et IX de *La potière jalouse*, Claude Lévi-Strauss s'est attardé sur cette question des niveaux ou plateformes, expliquant que la pensée mythique organise pour l'essentiel « des étages cosmiques placés de part et d'autre de l'étage empirique, et tels que chaque nouvel étage entretienne avec l'étage qui le précède un rapport homologue de celui que cet étage entretient avec l'étage placé soit en dessous, soit au-dessus de lui » (1985 : 150). Claude Lévi-Strauss évoque non sans humour les problèmes de coexistence entre les différentes plateformes ou étages de l'univers, à l'image de ceux d'un bâtiment. S'il se trouve que :

« les dieux logent en haut et les hommes en bas [...], d'un point de vue logique autant que moral, cette position apparaît inconfortable. D'où la nécessité de concevoir un troisième monde : celui des nains chthoniens vis-à-vis desquels les humains jouissent de la même supériorité verticale [que celle exercée à leur égard par le monde d'en haut.] » (Lévi-Strauss, 1985 : 159)

Il précise que ces êtres ne sont pas nécessairement des nains mais fondamentalement des figures d'un monde inférieur, souvent plus petites, parfois plus grandes que les humains (c'est le cas des Mokorea décrits par Stimson) ; leur physiologie témoigne simplement de leur appartenance à un niveau différent de (celui de) l'humanité¹³.

Les Mokorea des récits contemporains des Tuamotu peuvent donc être analysés comme des créatures semi-humaines demeurées à un niveau inférieur dans l'ordre de cette émergence mythique de l'homme par élévation et perfectionnement. Ils sont les résidus d'une humanité primitive ayant donné naissance à des humains habitant la surface des îles, leurs doubles inachevés demeurant enfouis dans les entrailles de la terre mère. Leur blondeur ou rousseur – qui ne provient évidemment pas d'une longue exposition au soleil, car ils vivent sous terre – s'exprime en tahitien à l'aide du terme *ehu* qui qualifie la blondeur et ce qui est « coloré en rouge par la boue » (*Dictionnaire... de l'Académie tahitienne*, 1999 : 95). C'est la couleur de Tamahū (enfant *ehu*), dont on a vu – Teuira Henry (1955 : 368) – qu'il était frère de Pere, la déesse du feu, tous deux nés de la chaleur de la terre (*te ahū ō te fenua*). Cette terre rouge évoque par sa couleur le sang des menstruations et le placenta *pūfenua* noyau de terre, plaçant les créatures chthoniennes *ehu* dans le registre de l'enfantement,

de la genèse d'une humanité qui s'origine à l'intérieur du ventre de la terre.

Nous pouvons maintenant nous attarder sur les caractéristiques des Mokorea, non plus tant dans leurs traits physiques que dans leurs actions et comportements. Leur première caractéristique a trait à leur nourriture.

Le texte de Gakau Keha Menemene s'achève ainsi par l'histoire de la capture à Hao d'un Mokorea alors qu'il dormait dans un pied de pandanus où il faisait sécher sa chevelure. Hélas, il ne survécut pas longtemps « car les Mokorea ne mangent pas de nourriture cuite » (n.d., vers 1990 : 72). Il est très intéressant de constater qu'alors que les Polynésiens se nourrissent principalement d'aliments cuits dans des fours (*umu*) de pierres aménagés dans le sol, les Mokorea chthoniens ne connaissent pas la cuisson. C'est sans doute parce qu'ils possèdent physiquement des attributs de la terre chaude, celle dans laquelle sont cuites les nourritures des humains, mais étant consubstantiellement matière de terre chaude, ces êtres ne peuvent consommer les nourritures cuites dans leur propre sein.

Il convient ici d'évoquer une autre créature chthonienne entretenant des rapports d'analogie avec les Mokorea et occupant une place très importante dans les légendes de la Polynésie de l'est, en rapport avec l'origine de la nourriture consommée par les hommes. Il s'agit de l'anguille. Tapiée dans les profondeurs du sol pendant des mois avant de faire surface sitôt la terre gorgée d'eau, l'anguille est visqueuse comme les Mokorea, et comme les nouveaux-nés venant au monde recouverts de matière grasse.

Le lien entre l'homme originel et l'anguille est très explicite dans une légende des îles sous-le-Vent rapportée encore par Teuira Henry (1955 : 105), mettant en scène un homme nommé Ti'i, une anguille et un pied de pandanus (on se souvient de l'histoire précédente voyant un Mokorea curieusement installé sur ou sous un pied de pandanus). Le dénommé Ti'i (qui n'est pas ici supposé correspondre au premier homme, mais en porte le nom) ramène de l'île de Maupiti vers celle de Raiatea une anguille et un plant de *fara* (pandanus) qu'il considère comme ses enfants. À Raiatea, il les installe dans le cratère de la montagne Te-mehani-ura (*mehani* que Teuira Henry traduit par « chaleur » ; *ura*, par « rouge »), dont on devine la dimension symboliquement utérine. Ce cratère passe pour l'entrée du *pō*, monde des esprits et « résidence des dieux Tumu-nui et Ruatupua-nui qui prirent une part importante aux

mythologique assez universel, de mettre le feu aux cieux dominant l'univers supérieur, c'est-à-dire ici à la plateforme la plus haute.

13. Ce thème d'êtres semi-humains imparfaits habite les mythologies du monde entier qui les présentent souvent comme des personnages de petite taille et d'apparence physique peu engageante. Les légendes polynésiennes abondent au sujet de telles créatures, assimilables parfois à des lutins, parfois à des figures plus inquiétantes. Voir, par exemple, à propos des Māoris de Nouvelle-Zélande, les écrits de Best (1982 : 544-560), et pour l'archipel hawaïen Craig (2004 : 160-172).

travaux de la création » (1955 : 104). Au fond du cratère se trouve un trou d'eau, sorte de mare dite 'Āpo'o-hihi-'ura¹⁴. Ils y vécurent en paix, fraternellement, jusqu'à ce que des hommes capturent l'anguille qu'ils avaient aperçue la tête hors de l'eau, sous le pandanus. Dans sa lutte, l'anguille s'enroule autour de l'arbre, « qui étendit ses branches pour la retenir. Malheureusement, le Fara était terriblement secoué et sur le point d'être arraché avec l'anguille. C'est alors que pour sauver sa sœur, l'anguille se laissa aller » (1955 : 105) et périt¹⁵. Sa mort cause ensuite celle de Tī'i, qui à cette nouvelle, se laisse mourir.

La proximité de l'anguille et du pandanus formant ici une fratrie, à une époque très ancienne de l'humanité, appelle une explication : le *fara* comme l'anguille étaient et sont demeurés des nourritures peu prisées des Polynésiens qui ne les consomment qu'en période de disette. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si cet arbre et cet animal renvoient dans les mythes à une époque archaïque de l'humanité, antérieure à l'apparition des nourritures recherchées par les humains.

Il est possible d'aller plus loin dans le décryptage des mythes en évoquant le lien entre l'anguille, dans la Polynésie de l'Est, et cet arbre fondamentalement nourricier qu'est le cocotier. Ils sont notamment réunis dans le très célèbre mythe tahitien de l'anguille du lac de Vaihira, fiancée à Hina, et tuée par Maui qui tranche sa tête (Henry, 1955 : 624-627). Posée au sol, celle-ci donne naissance à un cocotier. D'autres mythes tahitiens (Henry, 1955 : 435) voient plus simplement le premier cocotier jaillir de la tête d'un humain, d'où les trous sur la noix nue, figurant des yeux et une bouche, et la bourre assimilable à des cheveux.

Tihiri Lucas, qui a analysé les mythes polynésiens du cocotier (aux Tuamotu) sous l'angle psychanalytique, souligne (1992 : 68) la nécessité de mettre en perspective ces mythes avec ceux des îles de la Société relatifs à un autre fruit, en forme de tête, provenant d'un corps humain : l'arbre à pain¹⁶. Or, ces deux arbres très nourriciers entretiennent des liens avec la terre

rouge 'araea, dont le missionnaire William Ellis rapportait qu'elle était la matière avec laquelle Ta'aroa avait façonné le premier homme Tī'i, et qu'elle servait aux premiers hommes « de nourriture avant la création du fruit de l'arbre à pain [...] » (1972 : 89-90).

Pour plus de détail, deux légendes tahitiennes d'origine du cocotier et de l'arbre à pain se rejoignent, mettant en scène des humains confrontés dans le premier cas (origine du cocotier) à une telle famine¹⁷ « que les gens arrachaient tout ce qui se trouvait sur le sol et en étaient réduits à manger de la terre rouge [...] » (Henry, 1955 : 437). Un père emmène alors ses trois enfants en montagne, espérant les sauver, mais ils meurent et leurs corps, mis en terre, donnent naissance aux trois premiers cocotiers qui nourrissent bientôt toute l'île de Tahiti.

La deuxième légende (origine de l'arbre à pain) (Henry, 1955 : 438-440) a pour cadre Raiatea, avec comme personnage principal le dénommé Rua-ta'ata (trou-homme). À l'époque, une famine oblige les humains à consommer la terre rouge 'araea, le crabe de terre *tupa* et les fruits du pandanus *fara*. Pour sauver sa famille, Rua-ta'ata se transforme en un arbre magnifique aux fruits nourriciers, le premier arbre à pain.

La leçon de ces mythes est toujours en relation avec l'idée de terre nourricière. L'homme archaïque, nourri lors de sa gestation par ce noyau de terre rouge qu'est le placenta *pūfenua*, se nourrit de cette même terre rouge jusqu'à ce qu'il invente la culture et féconde la terre en s'y « plantant » (*tanu* : c'est le même terme, en langue tahitienne, qui signifie planter un arbre et enterrer un mort). La mort, mais aussi le sacrifice fondent l'humanité en lui permettant d'acquérir une existence autonome par la production de ses propres nourritures, c'est-à-dire aussi de cesser la consommation de sa propre chair.

La terre rouge dont sont formés les premiers humains, et les êtres chtoniens rougeâtres – ignorant les nourritures cuites des hommes – Moko-rea des Tuamotu, constituent par excellence des figures polynésiennes de la primitivité¹⁸. Le can-

14. *Dictionnaire...* de l'Académie tahitienne (1999 : 189) « *Hihi* : ... 2. Rayons de soleil... 4. Les deux 'yeux' du coco... 5. *Nérite*, petit coquillage des rivières ». Teuira Henry précise (1955 : 208) que les enfants morts sans voir la lumière (c'est-à-dire, restés dans le *pō*) « étaient autorisés à s'introduire dans les *hihi* et *o'ōpu* [petit poisson] des rivières ».

15. L'arbre *fara* paraît prédestiné à l'encerclement et à l'évocation de l'origine, de la primitivité puisque dans un autre récit tahitien, Teuira Henry (1955 : 384), c'est le cordon ombilical du dieu Ro'o (deuxième du nom) qui s'enroule autour de celui de son cadet Fa'aroa pour devenir l'arbre *fara* sur lequel pousse la fougère *maire*.

16. Sa conclusion est que les mythes du cocotier (*niu*) et de l'arbre à pain (*'uru*) « se donnent ici comme illustrations polynésiennes du meurtre du père, c'est-à-dire de la métaphore lacanienne du Nom-du-Père. Autrement dit, castration symbolique du père et refoulement (*tanu* : planter = *huna* : cacher ou *puni* : voiler) de la quête du phallus entrelacée du désir de la mère » (1992 : 71).

17. Le thème de la famine (*tau o'e*), récurrent dans les légendes polynésiennes, rappelle que la terre n'est pas toujours généreuse. La logique de la religion consiste à reporter sur les hommes l'origine de ces famines, qui découleraient d'une transgression ou désobéissance aux dieux, exigeant à titre de réparation des offrandes et sacrifices.

18. À Tahiti, Tane, dieu de la beauté et du genre humain, fait de terre et de sang, est aussi un dieu cannibale – voir Teuira Henry (1955 : 358). Quant au premier homme Tī'i, il est peut-être ontologiquement lié à la chair de terre... et au cannibalisme (que représente initialement la consommation de cette chair). Une autre traduction possible de son nom Tī'i-ahu-one serait non pas Tī'i-motte (de)-terre mais « Tī'i-chaleur (de la)- terre sableuse ». Le terme *ahu a* en effet deux

nibalisme, consommation de chair humaine, répandu dans les sociétés polynésiennes d'avant le contact avec les Européens, est un écho social ou terrestre de la consommation archaïque par les premiers humains du mythe de la terre rouge¹⁹. À une différence près : la consommation de chair de terre est, dans le mythe, antérieure à la civilisation, c'est-à-dire au sacrifice, tandis que c'est au nom du sacrifice qu'existe dans la société, un cannibalisme polynésien rituel dans lequel les Européens perçurent néanmoins une pratique barbare relevant d'une infra-humanité.

Quatrième séquence.

L'humanité, la reproduction et le genre

Outre leur consubstantialité avec la chair de la terre dont ils se nourrissent ou dont ils consomment les nourritures crues enfouies, une autre caractéristique des êtres chtoniens a trait aux difficultés que rencontrent leurs femmes pour enfanter. Elles ne savent pas accompagner leurs contractions d'une respiration adéquate et meurent en couches, éventrées comme des poissons (*ātore*, terme utilisé au quotidien au sujet du poisson qu'on ouvre pour l'éviscérer) pour donner vie à un enfant.

Le texte de Gakau Keha Menemene raconte ainsi que dans l'atoll de Fakarava, un Mokorea vécut à la surface de la terre avec une humaine, sans qu'ils aient de descendance. Puis le couple vécut sous terre où l'épouse humaine apprit aux femmes Mokorea à accoucher, ce qu'elles ne savaient pas faire. Gakau Keha Menemene assimile aux Mokorea la légendaire femme Orovaru de Tubuai (aux îles Australes, Polynésie française) que les habitants du village de Mahu voyaient remonter à la surface, les soirs de pleine lune, par une source. Capturée à l'aide d'un filet végétal, elle épousa un humain, lui donna un enfant et retourna dans son monde d'origine pour apprendre aux femmes de son groupe à accoucher, car sous terre « les femmes étaient éventrées pour pouvoir enfanter » (n.d., vers 1990 : 73).

Des habitants de Tubuai sont dits être les descendants de cette femme Orovaru et de son époux humain.

La même légende existe à Rurutu, île voisine de Tubuai, à travers l'histoire de la femme Orovaru, vivant dans une grotte au pied de la falaise de Moera'i, et qui remontait la nuit la rivière Vaioivi pour voler des taros. Dans les deux cas, Orovaru a des ouïes de poisson et vit dans un élément liquide. Bien qu'elle ne soit pas exactement une femme de terre mais plutôt un être surgi des profondeurs, évoluant comme une anguille, elle présente les mêmes caractéristiques de l'intériorité et de l'antériorité – éléments fondamentaux des récits d'autochtonie – que celui des autres créatures souterraines polynésiennes : sa peau est claire, elle se nourrit de végétaux crus et vit dans un univers où les femmes meurent éventrées en enfantant. À Tubuai comme à Rurutu, la femme Orovaru retourne finalement dans son univers originel pour y apprendre aux femmes à accoucher sans péril, comme elle a pu le faire elle-même à la surface de la terre où elle laisse un fils qui y aura une grande descendance²⁰.

À ces récits font écho ceux que Natea Montilier – *in* Saura (2005 : 231-233) – a pu recueillir à Huahine (îles sous-le-Vent) auprès d'une personne âgée du village nommé Fiti'i. Il n'est pas anodin de noter que le nom Huahine signifie sexe/parties génitales (*hua*) – de – femme (*hine*), notamment car les montagnés de cette île sont assimilés, dans la tradition, à une femme enceinte (Saura, 2005). Le récit explique que ce village de Huahine se nommait originellement Fēti'i (« Parent ») en raison d'une parenté de ses habitants avec ceux d'un monde souterrain accessible par un trou au fond du lagon. Ici, c'est un homme « d'en haut » qui suit dans l'univers chtonien une femme qui avait recueilli ou enlevé au préalable l'enfant de cet homme. En effet, les femmes chtoniennes ne connaissent pas le bonheur d'élever un enfant puisque ne sachant correctement accoucher, elles meurent éventrées au moment de la délivrance. L'univers souterrain est donc un monde où les femmes sont rares et

sens. Il désigne notamment la chaleur, tout particulièrement celle de la chair humaine chaude ou brûlée. Ainsi « ce terme ne s'appliquait qu'aux humains et faisait partie du vocabulaire du cannibalisme » (*Dictionnaire...* de l'Académie tahitienne 1999 : 30).

19. Claude Lévi-Strauss rappelle (1985 : 232) que « la géophagie est connue par le monde depuis l'antiquité ». Il analyse aussi (1985 : 190) des mythes des Indiens Luiseno de Californie qui présentent de profondes similitudes avec des mythes sub-andins dans lesquels les premiers humains sont façonnés à base de terre et se nourrissent de cette même terre. À la différence des mythes tahitiens vus précédemment, les ancêtres des Luiseno sont condamnés à devenir mortels pour ne pas continuer à se nourrir de terre, notamment parce que celle-ci risque de venir à manquer. À partir de ce moment-là, ils commencent à se nourrir d'espèces animales avec lesquelles ils entretenaient un lien de parenté originel, ce en quoi Claude Lévi-Strauss voit une sorte de cannibalisme. Pour nous, dans le cas tahitien, le cannibalisme concernerait, à l'inverse, la période archaïque de consommation par l'homme de la chair de la terre.

20. Ces légendes présentent aussi des rapprochements avec celle de Tafa'i, personnage connu dans le vaste ensemble polynésien, que les traditions tahitiennes – voir Henry (1951 : 569) – présentent comme le fils de l'homme Hema et de la déesse Hina-tahutahu (cette dernière ayant la propriété de disparaître dans la terre, et de remonter à la surface pour se baigner à l'embouchure de la rivière Vaipo'opo'o, à Tahiti) ; précisément, Tafa'i a l'apparence d'un enfant blond (*ebu*), géant et velu.

les enfants peu nombreux, chaque femme ne donnant naissance qu'à un enfant. Cet humain apprend aux femmes chtoniennes à respirer et pousser (*tītohi*) pour accoucher, leur offrant la clé d'une longue vie, et permettant à la population « d'en bas » de se multiplier.

L'interprétation générale qu'il convient de donner à ces traditions nous conduit toujours du côté d'une pré-humanité souterraine, en germe ou en gestation dans les entrailles de la terre. Mais de même que les fœtus ne mangent pas exactement, ne respirent pas de façon autonome et nous allons y venir, ne défèquent pas, ces créatures à la fois chtoniennes et amphibiennes demeurent trop inabouties, trop proches de l'enfance, pour enfanter comme les humains adultes. Le statut que les mythes et légendes leur assignent est celui de résidus d'une gestation primordiale, d'une ancestralité lointaine qui les place du côté de l'origine et non de la descendance. Étant eux-mêmes inachevés, ces êtres ne peuvent produire de l'achevé qu'au péril de leur vie, au risque de leur disparition. Est-ce à dire qu'à l'époque du mythe dont ces êtres sont les résidus, seule la terre pouvait enfanter sans mourir ?

La troisième caractéristique de ces êtres primordiaux est qu'ils déclinent la pré-humanité sous le registre de l'Un, non pas du double ou du multiple. Ils naissent de l'Un, de la terre ; pas d'un couple de parents, pas non plus du sexe d'une femme. Ils produisent l'Un sous la forme d'un enfant unique. Certaines traditions les voient même produire l'Un à travers un enfant unique, d'un genre unique.

La mise au monde d'un seul enfant signifie une inscription dans l'ordre de la permanence et non la multiplication : un enfant remplace un parent mais la société n'apparaît pas. À moins que les femmes puissent être recousues comme dans les croyances des Arawak de Guyane – voir Claude Lévi-Strauss (1985 : 141) –, l'espèce chtonienne peine à assumer sa propre reproduction, deux enfants par couple étant nécessaires pour qu'elle se perpétue... sauf si les femmes qui n'enfantent qu'une fois mettent au monde des jumeaux²¹.

Toutefois, la substitution vaut aussi perpétuation, la mort de la parturiente s'accompagnant d'un processus de reproduction de l'identique. Cette idée de perpétuation infinie des créatures chtoniennes est abordée autrement dans les mythes de certaines contrées qui voient des créatures chtoniennes non pas enfanter mais elles-

mêmes naître et renaître continuellement du sol²². Michel Izard (1983 : 310) évoque ainsi les génies kinkirise de la savane des royaumes Moogo de Haute-Volta, créatures chtoniennes évoluant hors de la temporalité historique des hommes.

« Au lieu qu'ils naissent et qu'ils meurent, ils apparaissent et disparaissent en sortant de l'intérieur de la terre et en y retournant. L'immortalité vaut absence de reproduction, donc d'échange. »

Ils ne forment en effet pas une société ; simplement une famille de quelques individus vivant à l'écart des humains (auxquels ils finissent par s'unir, cette union marquant le passage de la nature à la civilisation, à l'humanité). Le fait qu'ils sortent d'un trou (si l'on veut, du ventre de cette terre) et qu'ils y retournent équivaut symboliquement à une naissance puis à une mort par mise en terre²³.

La reproduction du Même peut prendre la forme extrême d'un univers mythique dans lequel le masculin engendre le seul masculin, ou beaucoup plus souvent, le féminin le seul féminin. Relisant Freud et le mythe d'Œdipe, Claude Lévi-Strauss rappelle (1958 : 240) que fondamentalement, la pensée de l'autochtonie évacue la question du genre et celle de la reproduction bi-sexuée puisque naître de la terre, c'est naître de l'Un. Comme les travaux (1984) de Serge Dunis sur les Māoris de Nouvelle-Zélande l'ont bien démontré, les sociétés polynésiennes ont poussé loin l'idéal de séparation du masculin et du féminin, dans les mythes et les pratiques sociales. Henri Lavondès le notait également (1975 : 417) dans son étude structurale des mythes des îles Marquises :

« En désaccord avec ce qu'expose Platon (dans *Le Banquet*), les penseurs polynésiens se seraient probablement bien accommodés d'une humanité radicalement divisée selon la dichotomie sexuelle en deux moitiés autonomes, comme elles tendent effectivement à l'être dans la société, une humanité où les femmes mettraient au monde des femmes et où les hommes donneraient naissance à des hommes ».

Cette citation d'Henri Lavondès est reprise par Marika Moisseff dans son beau texte (2003) « Une femme initiée en vaut... deux », analyse de la légende du héros marquisien Kae, découvreur d'une île aux femmes d'où le sexe masculin était jusque-là absent. Elles s'accouplaient

21. C'est peut-être la raison pour laquelle les jumeaux sont si souvent présents dans les traditions – océaniques ou autres – relatives à la naissance; ne serait-ce aussi parce que le placenta qui accompagne le nouveau-né, en est lui-même une sorte de double.

22. Platon dans *Le Politique* évoque déjà l'époque d'une humanité première où toute conception humaine étant impossible, les vieillards retournaient à la terre pour en renaître sous la forme de nouveau-nés.

23. Xavier Yvanoff voit dans le mythe maori de la mort de Maui dans le vagin de la déesse chtonienne Hine-nui-te-po, une des identifications mythiques les plus réussies entre la terre et le ventre maternel. Toutefois, « au lieu de ressortir remodelé des entrailles de la terre, le corps va se décomposer dans la mort sans accéder à la renaissance corporelle et spirituelle qui clôt généralement le scénario initiatique » (1998 : 291).

avec des racines aériennes de pandanus qui ressemblent effectivement tant à un sexe masculin que leur nom est tout simplement, dans nombre de langues polynésiennes, « verge du pandanus » (en tahitien *ure fara*). On notera au passage que si les fruits du pandanus sont une nourriture primordiale, ses racines ont inspiré nombre de légendes polynésiennes contestant aux hommes le monopole de la masculinité ; elles expriment une angoisse ne relevant cette fois pas de l'ordre du manque de nourriture mais de la non nécessaire appétence sexuelle des femmes pour les hommes²⁴.

Bien que les femmes de l'île qu'aborde Kae ne soient pas des êtres chtoniens, elles appartiennent à un univers primordial, archaïque et possèdent la même particularité que les créatures Mokorea (ou Orovaru) de mourir éventrées pour mettre au monde leur unique enfant... qui plus est, ici, toujours de sexe féminin :

« La reproduction s'y effectue, en conséquence, sur un mode quasi végétal, parthénogénétique [...] L'absence d'altérité sexuelle proprement humaine renvoie à l'incapacité pour les femmes de se reproduire sans mourir immédiatement : la coexistence de générations successives est impossible. » (2003 : 83-84)

Finalement, le héros civilisateur Kae apprend à ces femmes à enfanter... et elles commencent alors à enfanter des filles et des garçons. En résumé :

« le motif de l'Île aux femmes décrit le passage d'un univers homosexuel²⁵ et féminin, atemporel, où l'autre du féminin est d'une espèce différente – c'est un végétal (une racine de pandanus) –, à un univers différencié tant sur le plan des espèces – le végétal et l'humain ne se confondent plus que sur le plan du genre : l'autre du féminin, au sein de l'espèce humaine, est le masculin. L'introduction du masculin au sein du féminin fait accéder l'humanité menacée de végétalisation à une temporalité généalogique qui sous-tend l'ordre culturel » (2003 : 85).

Ce mode de reproduction par parthénogénèse est aussi attribué, dans les croyances de certains peuples, à des animaux, comme le fourmilier évoqué par Claude Lévi-Strauss (1985 : 133) dans son étude des matières chez les peuples amazoniens. Précisément, le fourmilier, comme le paresseux, est un animal que les mythes amérindiens d'Amazonie disent aussi dépourvus d'anus, faisant écho aux mythes des Indiens d'Amérique du Nord relatifs à un peuple de nains chtoniens sans anus. L'ensemble de ces associations sémantiques

autour du thème de la matière, du corps et de l'ouverture, va nous conduire vers un dernier mythe polynésien relatif à la genèse de l'humanité et à son apparition en liaison avec la terre, la nourriture et les excréments.

Cinquième séquence.

La terre, les excréments, la cuisson

Ce mythe inédit nous vient de l'île de Raivavae (archipel des Australes), conservé dans le cahier des traditions de Paipaimoana a Opeti dit Taurai²⁶. Il évoque le premier humain de l'île de Raivavae sous les traits d'un être double, Piritua (dos collé) formé de deux moitiés (faces) unies (*piri*) par un même dos (*tua*), et disposant de deux anus. Matomato, fils d'une des deux parties de ce corps, nommée Tane-mata-ara-i-te-pō, donne à celle-ci à manger du taro séché car le feu qui permettrait de le cuire est encore inconnu. La défécation de Piritua entraîne sa scission. La moitié n'ayant pas mangé le taro séché, nommée Tane-mata-ara-i-te-ao, part habiter les régions célestes tandis que ses descendants restent vivre à la surface de la terre. De leur côté, Tane-mata-ara-i-te-pō et son fils Matomato font de l'univers des ténèbres (*pō uriuri*) leur résidence. Ainsi, la séparation des deux êtres mais aussi des deux univers est-elle totalement accomplie. Par la suite, un descendant de la moitié lumineuse, Maui-ti'iti'i-a-ta-ra (fils de Matamata-ura, lui-même fils de Tane mata-ara-i-te-ra'i), monte aux cieux et obtient de son ancêtre Tane-mata-ara-i-te-ra'i le feu pour cuire le taro consommé cru jusque là. Après avoir appris la cuisson dans un four creusé dans la terre, Maui-ti'iti'i-a-tara redescend sur terre au moyen d'un tronc de cocotier dont les noix tombent et germent en un lieu connu des habitants de Raivavae jusqu'à aujourd'hui.

À l'analyse, ce mythe a trait à l'enfance de l'humanité, à travers l'évocation d'un personnage primordial dont la gemellité n'est pas sans rappeler les créatures androgynes, sphériques et doubles évoquées par Platon dans *Le Banquet*. L'humanité originelle, rapporte-il, était constituée de créatures siamoises du genre masculin – dites tirer leur origine du soleil –, du genre féminin – tirant leur origine de la terre – et de créatures androgynes – tirant leur origine « de l'espèce mixte de la lune, qui participe de l'un et de l'autre » (1922 : 190). Pour les punir de leur

24. Voir, au sujet des îles Sous-le-Vent, l'article de Jean-Pierre Llaona (2000). Il y rapporte notamment une légende très proche de celle de Kae, mais relative à l'île de Maupiti. Un humain, Mahutarii, est entraîné par un crabe jusqu'au fenua (terre, île) Maaroaro (aux îles Cook) où il découvre une île où les femmes s'accouplent à des racines de pandanus. Finalement, « Mahutarii devient le mari de toutes ces jeunes iliennes esseulées et établit une descendance mâle à Maaroaro où il n'y avait pas d'hommes » (2000 : 155).

25. Homosexué, serait plus juste.

26. Une copie est conservée sur place par son fils Ronoarii, qui nous a permis sa consultation ; l'original figure aux archives du Peabody Essex Museum de Salem, E-12 Box 16 sous le titre « Parau tupuna Raivavae ».

désobéissance, le dieu Zeus les trancha en deux ; d'où la nostalgie que les humains ont conservée de leur moitié première qu'ils continuent de rechercher à travers la quête amoureuse²⁷. Si Platon développe ici une vision positive de la gemellité humaine primitive, dans les mythes des sociétés traditionnelles, la nature inachevée des premiers humains représente d'ordinaire plutôt un handicap qui nécessite une action brusque ou une intervention divine accomplissant la nécessaire séparation.

De notre point de vue, ce mythe de Raivavae peut être expliqué à la lumière de l'ensemble des éléments mythiques relatés précédemment, ayant trait aux êtres chtoniens que sont les premiers humains des mythes, les anguilles et les Mokorea, à la terre ou aux nourritures crues que ces êtres consomment, aux difficultés particulières de leurs femmes à respirer et à engendrer.

Il conte bien sûr le passage de la nature à la culture, du cru au cuit, au moyen de la conquête du feu. Mais il conte d'abord la naissance de l'humanité dans une scène originale où l'être double Piritua, grâce à une défécation violente, peut être liée à un effort de respiration, se scinde en deux entités autonomes. Cette défécation situe Piritua à la frontière de la nature et de la culture, car si Piritua s'alimente, c'est pour l'heure de nourritures crues et il ne contrôle pas ses sphincters. Claude Lévi-Strauss (1985 : 180) rappelle que « l'acte de déféquer consiste à séparer du corps quelque chose qui, juste avant, en faisait intimement partie », ce qui signifie dans le cas présent que Piritua, au moment de cette défécation, relève encore du cru, du naturel, du primordial. Si d'ordinaire « céder à la nature, c'est se montrer un mauvais membre de la société » (1985 : 127), la défécation est ici salutaire et précède l'apparition de la société. Elle entraîne l'obtention par Piritua d'une forme achevée, conditionnant la séparation d'un monde d'en bas et d'un monde d'en haut, ce dernier, supérieur, étant le lieu de l'apprentissage des techniques de la cuisson. L'accès de l'homme au statut d'adulte intervient donc symboliquement, après la maîtrise des sphincters, par la maîtrise du feu qui représente l'accession à la culture.

L'univers dans lequel évoluent Piritua et ses descendants est un univers stratifié, traversé ici par le héros civilisateur Maui, conquérant du feu transmis par un ancêtre. Maui est un dieu ou demi-dieu connu à l'échelle du grand triangle polynésien ; aux îles Tonga, les Maui sont plusieurs (ce qui peut s'entendre comme une pluralité de fonctions de Maui), maîtres des régions souterraines dont l'un des Maui rapporte le feu aux hommes. La conquête du feu, thème univer-

sel, reçoit par Claude Lévi-Strauss, dans *L'homme nu*, le qualificatif de « mythe unique ». Dans ce combat entre humains et non humains pour la possession du feu de cuisine, tantôt les humains conquièrent le feu de cuisine en l'obtenant ou en luttant contre des animaux (la nature), tantôt en l'obtenant ou en luttant contre un peuple céleste (et jusque-là supérieur).

Le mythe de Raivavae, qui commence par une défécation salutaire et se clôt par la découverte du feu, forme un tout. La clé de sa compréhension réside dans l'appréhension des excréments comme une matière crue qui symboliquement peut aussi être perçue comme du cuit.

Ce récit polynésien contenant le retour de Maui des régions supérieures au moyen d'un cocotier dont il fait tomber les noix fait écho aux mythes amazoniens des indiens Baré rapportés par Claude Lévi-Strauss (1985 : 124), voyant les excréments d'un Paresseux traverser les strates de l'univers, ou à ceux des Amérindiens Achuar dans lequel un bébé qui deviendra un Paresseux, descend dans le monde souterrain au moyen d'un bambou dans lequel il se glisse et « y défèque à intervalles réguliers, dotant le bambou de ses nœuds » (Lévi-Strauss, 1985 : 117). Le rapport existant entre la descente des excréments des Paresseux amazoniens et celle du héros polynésien Maui obtenant le feu céleste relève d'un même registre de la cuisson primordiale.

Claude Lévi-Strauss explique (1985 : 232) que dans de nombreux mythes amérindiens, l'argile et les excréments « coïncident comme point de départ et point d'arrivée de deux cycles respectivement techniques et physiologiques » : l'argile permet de produire le cuit tandis que les excréments résultent d'une cuisson interne. Il renvoie pour le détail de l'analyse de l'équivalence entre le procès physiologique de la digestion et un procès culturel à *L'Origine des manières de table* (Lévi-Strauss, 1968 : 394) : « La digestion offre un modèle organique anticipé de la culture ») et à l'ensemble des Mythologiques. Dans *La potière jalouse*, il poursuit ce thème de la cuisson interne et externe de la nourriture, qu'il met en rapport avec l'évocation de peuples inférieurs, inachevés, demeurant dans les entrailles de la terre, et qui précisément ne s'alimentent pas :

« Le motif des nains sans anus, habitants du monde souterrain, se retrouve depuis le bassin du Xingu jusqu'en Amérique centrale en passant par l'Amazonie septentrionale ; les Yupa [du Venezuela] possèdent ainsi des croyances relatives à un monde chtonien habité par des Pipintu, nains sans anus, nourris de fumée. Ils avaient de longues barbes mais pas de cheveux parce que toutes les ordures des humains

27. Dans *Le Banquet*, Platon donne sur ce sujet la parole à Aristophane. Un autre de ses textes (*Timée* 44d-e; 1992 : 139-140) évoque la fabrication par les dieux de l'humain originel, sphérique comme la terre, et ultérieurement doté de membres pour davantage de commodité.

vivant au-dessus d'eux leur tombaient sur la tête. » (1985 : 136)

Un visiteur humain du monde des Pipintus se vit demander avec insistance d'opérer ceux-ci avec un couteau afin de les doter d'un anus... :

« mais les patients moururent l'un après l'autre : ils étaient dépourvus non seulement d'anus mais aussi d'intestins, et la nourriture solide leur broyait leur intérieur. » (*ibid.*)

La similitude avec les Mokorea est ici saisissante. Dans les deux cas, des êtres intérieurs, inférieurs, ressemblent à des embryons d'êtres humains, demeurent comme inachevés, dans les entrailles de la terre. Comme des fœtus, ils ne reçoivent pas de nourriture provenant de l'extérieur, ni ne défèquent. Même en les équipant d'un anus, ils ne sauraient vivre de manière aussi complexe que les humains. La récurrence du thème de l'ouverture périlleuse de leur corps et des difficultés de l'accouchement montre bien qu'ils sont associés à l'idée de gestation... Précisément, nous avons ouvert l'évocation des mythes polynésiens par ceux dans lesquels l'homme était fait à base de terre rouge, puis par ceux où il se nourrissait de cette même terre, à une époque très archaïque. En fait, la terre fait un avec la chair de ces premiers humains du mythe, comme avec celle de ces êtres inachevés, résidus d'une humanité restée blottie au sein des entrailles de la terre, tandis que les humains aboutis se sont détachés de la terre dont ils ont cessé de consommer la substance. Dans le cas des sociétés de la poterie, la terre est devenue « ce qu'on fait cuire comme de la nourriture pour pouvoir y faire cuire ce que l'on mange » (Lévi-Strauss, 1985 : 234) ; dans le cas des sociétés polynésiennes, le lieu où sont cuites les nourritures : le four souterrain est à la base de ces cultures océaniques, sa maîtrise étant, dans le mythe de Raivavae, apprise de Maui conjointement à sa découverte du feu.

L'exemple polynésien nous a permis de vérifier l'affirmation de Lévi-Strauss pour qui (1985 : 226) « Tout mythe pose un problème et le traite en montrant qu'il est analogue à d'autres problèmes ; ou bien le mythe traite simultanément plusieurs problèmes en montrant qu'ils sont analogues entre eux ». Le problème fondamental ici est celui de l'autochtonie, consubstantialité de l'homme et du sol, synonyme d'origine autant que d'archaïsme. Les problèmes sous-jacents qui lui sont liés ont trait à la consommation ainsi qu'à la reproduction du Même ou de l'Autre. Les mythes polynésiens d'une autochtonie primor-

diale comptent ainsi la fabrication des premiers humains à partir d'une matière souple, souvent mais pas exclusivement, assimilable à la terre. Ils évoquent aussi une époque archaïque antérieure à la découverte du feu, une enfance de l'humanité dont les spectres d'êtres chtoniens inachevés se manifestent encore aujourd'hui. Si cette antériorité vaut intériorité, elle est aussi incontestablement infériorité : ces êtres demeurés dans les entrailles de la terre ne mangent pas de nourritures élaborées, ne respirent pas, ne défèquent pas, ne savent enfanter correctement. L'incapacité des femmes chtoniennes polynésiennes à enfanter le multiple nous enseigne que l'autochtonie est fondamentalement négation de la capacité à la production de l'Autre, au profit d'une reproduction de Soi, du Même... qui s'accomplit inexorablement dans la mort. Il y a là une belle leçon à méditer pour les penseurs contemporains, polynésiens ou autres²⁸, parfois animés par le fantasme politique de l'autochtonie.

BIBLIOGRAPHIE

- ACADÉMIE TAHITIENNE, 1999. *Dictionnaire Tahitien-Français*, Papeete, Multipress.
- BECKWITH Martha, 1940. *Hawaiian Mythology*, New Haven, CT, Yale University Press.
- , 1981. *The Kumulipo. A Hawaiian Creation Chant*, Honolulu, The University Press of Hawai'i.
- BEST Elsdon, 1976 (1^e éd. 1924). *Maori Religion and Mythology*, vol. 1., Wellington, A.R. Shearer, Government Printer.
- , 1982 (1^e éd. 1924). *Maori religion and mythology*, vol. 2, Wellington, P.D. Hasselberg, Government Printer.
- BUCK Peter Te Rangi Hiroa, 1987 (1^{ère} éd. 1949). *The Coming of the Maori*, Wellington, Whitcoulls limited.
- CAILLOT Eugène A.-C., 1914. *Mythes, légendes et traditions des Polynésiens*, Paris, Ernest Leroux.
- , 1932. *Histoire des religions de l'archipel paumotu*, Paris, Ernest Leroux.
- COLLOCOTT E. E. V., 1921. Notes on Tongan religion, *Journal of the Polynesian Society* 30, pp. 151-163.

28. Au sujet du cas tahitien, voir Bruno Saura (2008). *Tahiti ma'ohi. Culture, identité, religion et nationalisme en Polynésie française*. D'une façon plus générale, pour l'Océanie, on lira avec profit le toujours très actuel ouvrage sous la direction d'Erich Kolig et Hermann Mückler (2002). *Politics of Indigeneity in the South Pacific*. Pour une approche plus large et comparative des traditions scientifiques française et canadienne d'étude de l'autochtonie, voir l'ouvrage récent, sous la direction de Natacha Gagné, Thibault Martin et Marie Salaün (2009).

- CRAIG Robert D., 2004. *Handbook of Polynesian Mythology*, Santa Barbara/Denver/Oxford, ABC Clío.
- DOUAIRE-MARSAUDON Françoise, 1992. La géographie du surnaturel chez les Polynésiens des îles Tonga, *Annales de la Fondation Fyssen* 7, pp. 33-47.
- , 2001. D'un sexe, l'autre. Le rituel du kava et la reproduction de l'identité masculine en Polynésie, *L'Homme* 157, pp. 7-34.
- DURAND Gilbert, 1992 (1^e éd. 1969). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod.
- DUNIS Serge, 1984. *Sans tabou ni totem. Inceste et pouvoir politique chez les Maori de Nouvelle-Zélande*, Paris, Fayard.
- , 1990. *Ethnologie d'Hawaï'i. Homme de la petite eau, Femme de la grande eau*, Paris, Presses universitaires créoles/L'Harmattan.
- , 2006. De la Chine archaïque à l'Amérique précolombienne. Par le Jade et le Mythe : nouveau regard sur les Austronésiens devenus Lapita et Polynésiens, *Bulletin de la Société des études océaniques* 307-308, pp. 197-267.
- FORNANDER Abraham, 1919. *Hawaiian Antiquities and Folk-Lore*, Honolulu, Bishop Museum.
- GAGNÉ Natacha, Thibault Martin et Marie Salaün, 2009. *Autochtonies. Vues de France et du Québec*, Montréal, Dialog/Presses universitaires Laval.
- HENRY Teuira, 1951 (éd. or. 1928). *Tahiti aux temps anciens*, Paris, Société des Océanistes, Publications de la SdO 1.
- ELLIS William, 1972 (éd. or. 1829). *À la recherche de la Polynésie d'autrefois*, 2 vols, Paris, Société des Océanistes, Publications de la SdO 25.
- FRAZER John, 1892. The Samoan story of creation, A Tala, *Journal of the Polynesian Society* 1, pp. 164-189.
- GIFFORD Edward Winslow, 1924 (rééd. 1971). *Tongan Myths and Tales*, Honolulu-New York, Bishop Museum 8/ Klaus Reprint Co.
- GUIOT Hélène, 1998. Forêt taboue et représentations de l'environnement à 'Uvea (Wallis). Approche ethno-archéologique, *Journal de la Société des Océanistes* 107, pp. 179-198.
- IZARD Michel, 1983. Engrammes du pouvoir : l'autochtonie et l'ancestralité, *Le temps de la réflexion. Tap périodique* 4, pp. 299-323.
- KOLIG Erich and Hermann Mückler (eds), 2002. *Politics of Indigeneity in the South Pacific*, Münster - Hambourg - Londres, Lit Verlag.
- LAVONDÈS Henri, 1975. Terre et mer. Pour une lecture de quelques mythes polynésiens, thèse de doctorat d'État es Lettres et sciences humaines, 2 vols., Paris, Université René Descartes.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1968. *L'origine des manières de table*, Paris, Plon.
- , 1985. *La potière jalouse*, Paris, Plon, Presses Pocket.
- LLAONA Jean-Pierre, 2000. Histoires d'eaux à Maupiti, in S. Dunis (éd.), *Mythes et réalités en Polynésie*, Papeete, Haere Po, UPF DEA Imago Mundi, pp. 152-161.
- LUCAS Antonino Tihiri, 1992. Mythes de Tahiti et des Tuamotu, mémoire de maîtrise, Faculté de théologie réformée, Montpellier.
- LUOMALA Katharine, 1940. Notes on the development of Polynesian Hero-cycles, *Journal of the Polynesian Society* 195, pp. 367-374.
- MALO David, 1980. *Hawaiian Antiquities, Mo'olelo Hawai'i*, translated by N.B. Emerson, Honolulu, Bishop Museum Press.
- MENEMENE Tu Kaha, n.d. (vers 1990). Teie te a'amu no te Mokorea, in collectif, *Heipua ri'i*, Papeete, Fare Vana'a (Académie tahitienne), pp. 71-73.
- MÉTRAUX Alfred, 1980 (éd. or. 1941). *L'île de Pâques*, Paris, Gallimard, Tel.
- MOISSEFF Marika, 2003. Une femme initiée en vaut... deux. De l'Île aux femmes polynésienne à l'Alien américaine, in A. Babadzan (éd.), *Insularités. Hommage à Henri Lavondès*, Paris, Nanterre, Société d'ethnologie, pp. 79-107.
- PLATON, 1885. *Le Politique*, in *Œuvres complètes* (publiées sous la direction d'E. Saisset), trad. de Dacier et Grou, avec notes et arguments par Chauvet et Saisset, t. VI., vol. 2, Paris, Librairie Charpentier et cie, pp. 9-144.
- , 1922. *Le Banquet* (traduction, notices et notes par E. Chambry), Paris, Classiques Garnier.
- , 1992. *Timée, Critias* (traduction inédite, introduction et notes par L. Brisson), Paris, Garnier-Flammarion.
- REITER P. (père), 1907. Traditions tongiennes, *Anthropos* 2, pp. 230-240.

- SAURA Bruno, 2005. *Huabine aux temps anciens*, Papeete, Service de la culture et du patrimoine de la Polynésie française, Cahier du Patrimoine 8.
- , 2008. *Tabiti Ma'ohi. Culture, identité, religion et nationalisme en Polynésie française*, Papeete, Au vent des îles.
- SMITH S. Percy, 1913. *The Lore of the Whare-wananga*, Part. 1. Polynesian Society, New Plymouth, Mem.
- STUEBEL C., 1995. *Myths and Legends of Samoa. Tala o le Vavau*, Samoan text by C. Stuebel, English translation by Brother Herman, illustrated by Iosua Toafa, Wellington-Sydney-Londres, A.H. & A.W. Reed and Wesley Productions (Apia).
- VALERI Valerio, 1985. *Kingship and Sacrifice. Ritual and Society in Ancient Hawai'i*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press.
- YVANOFF Xavier, 1998. *Mythes sur l'origine de l'homme*, Paris, éditions Errance.